

## دگرگونی انسان در نظر ابن عربی و اکهارت\*

جیمز.ای. رویتر

ترجمه محمدهادی ملازاده

عضو هیأت علمی سازمان سمت

### چکیده

در این مقاله دیدگاه‌های دو عارف بزرگ مسلمان و مسیحی، یعنی ابن عربی و مایسترا اکهارت بررسی شده است.

مؤلف پس از بررسی اجمالی زندگی و آثار این دو عارف بزرگ، به تبیین تشابه آرای آن دو در حوزه مابعدالطبیعه، خدای متعال و چگونگی خلقت عالم به دست خداوند و غایت آفرینش و موادی از این دست می‌پردازد. مؤلف ضمن بررسی قوس صعود و نزول، مقوله فنا فی آدمی را در خداوند تحلیل می‌کند. ابن عربی کلید رستگاری انسان را همان فنا فی الله می‌داند. با توضیح مفهوم «انسان کریم» به مسئله تحوّل انسان در عرفان مایسترا اکهارت پرداخته شده است. کلید واژه‌ها: وحدت وجود، انسان کامل، تحوّل، انسان کریم

برای کشف و در نتیجه، پرده‌برداری از مشابهت‌ها و همانندی‌های عمیق نظری و عملی دو متألّه عارف از سنت‌های مذهبی مختلف باید مبنایی برای درک واقعی تفاوت‌های

\*. مأخذ ترجمه

James E. Royster "Personal Transformation in Ibn Al-Arabi and Meister Eckhart" in Christian-Muslim Encounters ed. Haddad, Florsda, 1995.

اجتناب‌ناپذیرشان فراهم کنیم. تا آنجا که دو متفکر با اطمینان سنت‌های خاصشان را تشریح می‌کنند، انسان مبنای واحد وحدت‌بخشی برای ارزش‌گذاری تفاوت‌ها بین این دو سنت می‌یابد، وحدتی باطنی که اهمیت کثرت بیرونی را تقویت می‌کند. اتصال و پیوستگی به جدایی و انفصال بها می‌دهد. با دانستن یکی از آنها به هر دوی آنها احترام می‌گذاریم.

از این گذشته، کشف امری فرا فرهنگی در میان امور چند فرهنگه به معنای کشف امری فرا زمانی، یعنی امری ذاتی است و در نتیجه، به معنای راهیابی به تجلی جدیدی است. راهیابی به امر فرا زمانی، موقعیتی برای تجلی خدا فراهم می‌کند. لذا در عمق متعارف، لذا در ورای تفاوت‌ها و در نتیجه، لذا در جایی است که تنها واحد حقیقی است. گفت‌وگوی در عمق نه تنها به طور متقابل آموزنده است، بلکه هم‌چنین دگرگون‌بالقوه نیز هست. تا آنجا که امر قدسی ملاقات می‌شود، تعالی و در نتیجه، دگرگونی رخ می‌دهد. درست همان‌طور که تمام جملات معتبر مذهبی به سوی تعالی است، گفت‌وگوی در عمق نیز همین گونه است. درست همان‌طور که مذهب معتبر دگرگون است، گفت‌وگوی در عمق نیز می‌تواند باشد. مقایسه دو عارف برجسته در زمان‌های قرون وسطا. ابن عربی و مایسترا کهارت، مثالی از امری بالقوه برای تبادل، کشف، تعالی و در نتیجه، دگرگونی متقابل است که در گفت‌وگوی در عمق قرار دارد.

### آشنایی و سابقه عمومی

کمبرکسی پیش رفت معنویت اسلامی را به عمقی که محیی‌الدین محمد بن علی بن العربی (۵۶۰هـ/۱۱۶۵م - ۶۳۸هـ/۱۲۴۰م) انجام داده، شکل داده است. آثار او هفتصد اثر مختلف است که مهم‌ترین آنها الفتوحات المکیة (مکاشفات مکی) است که با ۵۶۰ فصل کتابی است که هفده هزار صفحه در یک چاپ مهم در دست انتشار برای آن برآورد شده است. تأثیرگذارترین اثر او کتاب فصوص الحکم (نگین‌دان‌های عقل) است با ۲۷ فصل که بیان‌گر تعلیمات اساسی گفته‌های بسیاری از انبیاست که در رؤیایی به ابن عربی الهام شده است. «پراثرترین در میان نویسندگان صوفی»، یعنی ابن عربی معمولاً به عنوان «الشیخ الاکبر» (بزرگ‌ترین رئیس) شناخته می‌شود نه تنها به دلیل کمیت آثارش، بلکه بیشتر به دلیل عمق و ابتکارش. (Chittic)

1989:P.xf; Ibn al-Arabi, 1980: 13; Ates, 1971:3 / 708)

در میان عارفان مسیحی قرون وسطا هیچ‌کدام برجسته‌تر از مایسترا کههارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸) نیست. وی در دوران خودش و در سال‌های بلافاصله بعد از خودش بسیار مشهور بود، ولی شهرتش قرن‌های متوالی تقریباً محو شد. با این حال، در یک و نیم قرن اخیر علاقه به تدریج فزاینده‌ای به کار او پیدا شده، تا جایی که در زمان حاضر، او تقریباً در میان عرفای مسیحی قرون وسطا بی نظیر است.<sup>۱</sup>

مایسترا کههارت یک معلم، واعظ و مدیر فرقهٔ دومینکین بود که تأثیر ادامه دارش بر مبنای دو دست‌نوشته است. کارهای لاتینی‌اش (که ناتمام است و بعضی از آنها نیز گم شده) و از رسالات و گزارش‌های تفسیری‌ای که به‌طور دقیق انشا شده‌اند، به‌وجود آمده و کارهای آلمانی‌اش که اکثراً از مواعظی تشکیل شده که بسیاری از آنها به راهبه‌های متقی و زاهده "بگوینس"<sup>۲</sup> تبلیغ می‌شده که در خانه‌هایی که بدون انسجام یا سازمان یافته ساخته شده بودند و پشت دیورها قرار داشتند، زندگی می‌کردند، هم‌چنین از رساله‌هایی تشکیل شده که به دلیل تسلی دادن یا آموزش به‌وجود آمده بودند. چنان‌که می‌توان انتظار داشت کارهای به زبان محلی مایسترا کههارت در بیان، ابتکاری‌تر و تکان‌دهنده‌تر از کارهای وسیعی است که به زبان لاتینی نوشته شده است، هر دسته از نوشتجات امکان شناخت فکر و قلب او را می‌دهد.

(Tobin, 1986: 17 - 23; Colledge and Mc Ginn, 1981: 62 - 68)

اگرچه ابن عربی و مایسترا کههارت محیط‌های فرهنگی - مذهبی خاص و جدا از هم داشتند، در یک زیرساخت فرهنگی - مذهبی عام شریکند؛ یعنی دیدگاه جهانی یهودی - مسیحی - اسلامی. و اگر چه محل سکونت و مسافرتشان تداخل نداشته (آلمان و فرانسه برای مایسترا کههارت و اسپانیا، شمال آفریقا و خاورمیانه برای ابن عربی)، آن دو در آنچه می‌توان منطقهٔ بزرگ‌تر اروپا - مدیترانه نامید، مشترکند. با این‌که هر کدام در زمان‌های مختلفی می‌زیستند، تنها بیست سال مرگ ابن عربی را از تولد مایسترا کههارت جدا می‌کند.

۱. تنها مایسترا کههارت و مؤلفی دیگر دو جلد از سری تحسین‌شدهٔ آثار برجستهٔ روحانیت غربی را به دست آوردند.

۲. بگوینس: اعضای یک دسته راهبه‌هایی که در قرن دوازده میلادی در کشورهای ضعیف ایجاد شدند و عمر خود را وقف زندگی مذهبی کردند، ولی بدون این‌که هیچ‌گونه تعهدی داشته باشند، به‌طوری که ممکن بود بروند و ازدواج کنند. آنها هنوز در هلند هستند.

ابن عربی و مایستراکهارت مشابهت‌های متعددی در رویکردهای خاصشان به حقیقت مذهبی ابراز کردند. هر دو از حوزه عقلانی عام و البته عریض افلاطونی و نوافلاطونی، استنباط کردند و تصویر اساسی مابعدالطبیعه یونانی را به درون و در درون سنت‌های خاصشان تفسیر و اعمال کردند؛ (Nasr, 1964: 100 - 102; Affifi, 1939: 112, 156f, 174 - 194; Clark, 1949: 118f; Mc Ginn: 64; Tobin: 57)

به علاوه، ممکن است هر یک از آنها مکتب متکلمان و فلاسفه‌ای را خوانده باشند که براساس سنت ابتدایی عقلی - مذهبی دیگری کار کرده‌اند؛ مثلاً مایستراکهارت ابن سینا و ابن رشد را می‌شناخت و ابن عربی ممکن است به خوبی با پدران کلیسای آلكساندر آشنا بوده باشد. (Tobin: 616; Colledge and Mc Ginn: 83, Affifi: 87) این میراث عمومی و پیوند ممکن بین این دو، علی‌رغم این است که ابن عربی و مایستراکهارت با شدت بیشتری از فلاسفه، متکلمان، مفسران و عرفای سنت‌های خاص و بلاواسطه خود، اسلام و مسیحیت متأثر بوده‌اند.

با این حال، هیچ مأخذ ادبی نمی‌تواند هم درجه انجیل برای مایستراکهارت یا قرآن برای ابن عربی باشد. اعتقادات اصلی در هر یک از سیستم‌های این دو عارف با نوشته‌های مقدس و مذهبی تأیید شده‌اند. البته اغلب به صورت تفسیر ابتکاری، یعنی غیرسنتی، هر یک معتقدند که معانی عمیق‌تر و مخفی‌ای وجود دارند که تنها برای کسانی آشکار می‌شوند که برای آن معانی آماده‌اند (Ibn al-Arabi: 18f, 22; Nasr: 28f)؛ مثلاً ابن عربی در حالی که برای مبتدیان مسیر عرفان می‌نویسد، اظهار می‌دارد: «معانی نامحدودی در داخل هر کلمه‌ای از آیات قرآن هست که با تغییر حالات و درجات، دانش و فهم شما نسبت به آن تغییر می‌یابد».

(al-Arabi, 1986: 44; Jeffery, 1962: 651)

منابع تاریخی‌ای که تا اینجا نقل شد، که به‌طور مساوی در دسترس افراد زیادی در قرون دوازدهم تا چهاردهم دنیای مسیحیت و اسلام بوده، به تنهایی نمی‌توانند دلیل اتحاد و نفوذ دیر قابل دست‌رسی بعدی شیخ اکبر و مایستر به‌شمار آیند. این ضمائم تشریحی بسیار بسیار مختصر بی‌مأخذ "افقی و هم‌تراز" تنها برای این به آنها قرار شده است که مأخذ بسیار مهم عمودی‌ای را که نقش متمایز دو عارف را بارور می‌کنند، برجسته سازند. بدون اتصال مستقیمی که هر یک از آنها با امر الهی داشته‌اند، بدون تجلی‌های الهی‌ای که مستقیماً

به گونه‌ای شهود آن دو واقع شده که گویی هر یک از آن دو به یک امر مطلق راه یافته‌اند، هیچ یک نمی‌توانستند کارهای عمیق، اساسی و باعظمتی را که کرده‌اند، انجام دهند. (مثلاً ر.ک: (Nasr: 100f)

”نظام‌های نظری“ ابن عربی و مایستر اکهارت از ”نظری“ صرف به دور است. هر دو نفر اندیشه خود را بر تجربه شخصی مستقیم خودشان بنا کرده‌اند.<sup>۱</sup> دنیای خیالی ابن عربی یا برزخی (منطقه میانه‌ای) بین قلمرو روح مجرد و دنیای مادی، حوزه‌ای از تجربه بلاواسطه برای او بود. (برای بحث کامل درباره دنیای خیالی در ابن عربی ر.ک: Coffin, 1969) طبق گزارش خود او تمام محتوای فصوص الحکم از طریق این حوزه برای او حاصل شده است. در فصل ۳۶۷ الفتوحات المکیة و در کتاب الاسراء، ابن عربی معراج شخصی خودش را برمی‌شمارد. با اظهار این که ”سفر من [به سوی الله] تنها در درون من بوده است“، این که این یک خیال‌پردازی صرف نبوده و مربوط به بیداری است، در این نوشته شیخ مندرج است که: ”از روزی که به این حالت دست یافتم [یعنی حالت نهایی که از بندگی خالص است]، هیچ شیء زندگی را مالک نیستم، در واقع، حتی لباس را که می‌پوشم (مالک نیستم). (Ibid: 108, 1: 198) تجربه ذهنی خیالی او تأثیر مستقیم بر راهی که او به طور عینی در آن زندگی می‌کرد، داشت.

ابن عربی اصطلاح تجربی ”ذوق“ را برای نامیدن دانش عظیمی که از طریق تجربه شخصی به دست می‌آید، به کار می‌برد. به این ترتیب، بین این دانش و دانش معمولی‌ای که از طریق انتقال اطلاعات صرف به دست می‌آید، فرق می‌گذارد. او چنین اظهار می‌دارد: ”دانش [حقیقی] تنها از طریق ذوق به دست می‌آید.“ (Chittick: 220)

ابن عربی و مایستر اکهارت، حتی زمانی که بر اهمیت سرنوشت‌ساز تجربه شخصی اصرار می‌ورزند، کاملاً در مورد انتقال تجربه شخصی شان تو دارند. ظاهراً به دور از تواضع،

۱. در حالی که سؤال درباره رابطه تعیین‌کننده بین اعتقاد و تجربه (یعنی این که کدام یک اول می‌آید و دیگری را تعیین می‌کند) باز باقی مانده و هم‌چنان به شدت بحث‌انگیز بودنش ادامه دارد، این نویسنده با موضوع این که تجربه مقدم و تعیین‌کننده فرمول‌بندی عقلی در موارد تجربیات عمیق و ژرف است، کار می‌کند. اگرچه ساختارهای عینی موجود اعتقاد شاید تعیین‌کننده سطح یا تجربه آشکار و عمومی باشد و شاید در واقع، تعبیری از حتی تجربه هر مرموز و خاص را تحت الشعاع قرار دهد. (ر.ک: Kats, 1984)

مایسترا کهارت تاحدی تودارتر از ابن عربی است. اگر چه به ندرت، اما گاهی انسان در نوشته‌های مایستر ضمیر شخصی می‌یابد. "در اینجا جایگاه خدا، جایگاه من است و جایگاه من، جایگاه خداست. اینجا من بالذات زندگی می‌کنم، چنان‌که خدا بالذات زندگی می‌کند." مجدداً "خدا و من یکی هستیم" (Walche, 1978: 1:117, 2:136) بعضی مفسران معتقدند که عبارت مرموز "آبستن عدم" در موعظه مایسترا کهارت درباره "کوری جاده دمشق" پل (اسم فردی)، خود اثری از تجربه شخصی است که به صورت سوم شخص نوشته شده است، چنان‌که خود پل گاهی این کار را می‌کرد. "برای شخصی در یک مکاشفه (یک مکاشفه در بیداری) این مطلب روشن شده که او آبستن عدم است، مانند زنی که آبستن بچه است و در آن عدم خدا زاییده شده است. (Ibid: 1:157, 161) سرانجام، با یک مقایسه، مایسترا کهارت تجربه مستقیم و بلاواسطه را به عنوان سرچشمه علم بیان می‌دارد: "اگر شخصی در خانه‌ای که به طریقی زیبا رنگ آمیزی شده زندگی کند، بقیه کسانی که هرگز داخل خانه نبوده‌اند، در واقع، ممکن است گمان‌هایی درباره آن داشته باشند، ولی کسی که خانه‌اش آن است، "می‌داند". به همین ترتیب، من مطمئنم که زندگی می‌کنم و خدا زندگی می‌کند." (Fox, 1980: 140)

### مابعدالطبیعه

ابن عربی و مایسترا کهارت هر دو فیلسوف مابعدالطبیعی در بالاترین درجه بوده‌اند و با استفاده از توصیف سیدحسین نصر (Nasr, 1986: 27) هر دو مابعدالطبیعه را به معنایی سنتی به عنوان "علم حقیقت نهایی" و "عقلی که آزاد می‌کند"، فهمیده‌اند. در واقع، آن (مابعدالطبیعه)، تحقیق آنها درباره وجود و فرا وجود و فهم آنها از ارتباط بین وجود و علمی است که آنها را به عنوان فیلسوفان مابعدالطبیعی سنتی نشان می‌دهد. (Moore, 1989: 53) وحدت الوجود که معمولاً به "یگانگی وجود" ترجمه می‌شود، تصویر زیربنایی مابعدالطبیعی ابن عربی را معرفی می‌کند. با این حال، با اشتقاق از "وجد"، "وجود" نیز مفهومی از یافتن را با خود حمل می‌کند. چیتیک می‌نویسد: "توجه اصلی ابن عربی بر مفهوم ذهنی وجود نیست، بلکه بر تجربه وجود خداست، ذوق وجودیافتنی که در آن واحد هم باید درک شود هم باشد، چیزی که در واقع هست." (Chittic: 3) به همین ترتیب، آوستین معتقد است که ابن عربی در به کار بردن وجود خواسته "بیان معنای وحدت وجود و ادراک رادر وحدت

کامل و تام امر یگانه و تنها حقیقت" کند. او هم چنین خاطر نشان می کند که وَجَدَ هم مفهوم بودن و در نتیجه، عینیت را می رساند و هم مفهوم ادراک و در نتیجه، ذهنیت را، که هر دو در آن حقیقت یکی هستند"، (Austin; 26; Schimmel, 1975:267; Little, 1978:46). از آنجا که یافتن در بیداری و همراه با آن رخ می دهد و ادراک خود، بیداری است، مادر واقع، می توانیم نتیجه بگیریم که "وجود" بیان وحدت وجود و آگاهی (یا بیداری) را در (حقیقت) نهایی به عنوان سرچشمه، و در شخص یگانه‌ای که "شخص‌ها" است، همراه آن شخص یگانه می کند. وجودشناسی و معرفت شناسی، بودن و دانستن، یک حقیقت بی نظیر قابل تمیز، ولی غیر قابل قسمت اند. (Chittic: 91)

امر نهایی برای ابن عربی ذات است، خدا خودش است و در نتیجه، بدون ارتباط با هر مخلوقی است. ذات غیر قابل شناخت و غیر قابل تسمیه است، منتها تنها بیان‌های سلبی قابل فرض کردن برای اوست، زیرا هر گزاره ایجابی ضرورتاً محدود کننده و در نتیجه، غلط است. ایزوتسو اظهار می دارد که ابن عربی بین ذات فی حدّ ذاته از یک طرف و در ارتباط (با امور دیگر) از طرف دیگر، با "الاحد" و "الواحد" تمایز قائل می شود. احد یکتای محض و مطلق است - حقیقت وجود در معنایی کاملاً غیر متعین، فرا پدیداری در نهایتش و فرا پدیداری غیرمشروط - در حالی که واحد همان حقیقت وجود در مرتبه‌ای است که آغاز به تبدیل به پدیدار شدن می کند. "احد" آن یگانه‌ای است که ورای تعین ایستاده است"، در حالی که "واحد" آن یگانه همراه با تبیین‌های درونی است"<sup>۱</sup>. (Izutsu, 1987:6:556; Chittick: 59 - 76)

در بعضی از متون ابن عربی از "الحق" و "الله" استفاده می کند و در بقیه از هویت و خداوندی، تا این تمایز را بین مطلق فی حدّ ذاته و در ارتباط با موجودات مخلوق به وجود آورد. (Izutsu, 1983:23; Chittick: 313)

اگر در طبیعت ثنوی ذهن انسان واقع شود نه در طبیعت ذاتی غایت) سازگار باقی می ماند. ابن عربی به سؤال اصلی وجودشناسی مبنی بر این که چرا اشیا به جای این که نباشند، هستند، با این حدیث قدسی پاسخ می دهد:

۱. «احد» امری مطلق و محض است - حقیقت وجود در حالت عدم تعین محض و پیش پدیدار در پیش پدیداری نهایی و غیرمشروط است - در حالی که «واحد» همان حقیقت وجود است، در مرتبه‌ای که شروع به تبدیل به پدیداری شدن می کند.

”كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق كي اعرف“<sup>۱</sup> (Chittick: 66)  
گنجی ناشناخته بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم و مخلوقات را خلق کردم و خود را به آنها  
شناساندم.

بنابراین، محبت آغازکننده حرکت وجودبخشی به تمام اشیای مخلوق است. (Izutsu: 136)  
هم چنین ابن عربی فهم خود را از خلقت با استفاده از استعاره‌ای دیگر که از سنت نبوی  
استنباط می‌کند، توسعه می‌دهد: ”نفس الرحمن“. بلافاصله پیش از خلقت، فشاری شدید  
حتی رنجی (کرب، مشتق از ریشه‌ای به معنای اضافه بار کردن) باعث شد که رحمن خارج از  
همه آنچه هست، فوراً کنده. ابن عربی می‌نویسد:

”جهان هستی در نفس الهی آشکار شد که خداوند با آن اسمای الهی را از رنجی آزاد کرد  
که به سبب آشکار نشدن مضمونشان دچارش شده بودند“. چند سطر پایین‌تر او به طرز  
شاعرانه اظهار می‌دارد که تمام آنچه در آن نفس ذاتی است، مانند نوری است که ذاتاً در  
تاریکی پیش از سپیده دم است. (Ibn al- Arabi: 181; Izutsu: 131 - 133; Chittick: 127 - 130)  
امر ظاهر بیرون از امر غیرظاهر پدیدار می‌شود، چنان‌که نور در سپیده دم بیرون از ظلمت  
پدیدار می‌شود. اوستین می‌نویسد: رحمت ”همان اصل خلقتی است که با آن تمام مخلوقات  
وجود دارند و تمام استعدادهای نهفته [اسمای الهی] در عقل الهی به فعلیت می‌رسند“،  
(Austin: 29) لذا می‌بینیم که عشق و رحمت، دو لفظی که متضمن حرکتی به سوی دیگری  
هستند، در مرکز هستی‌شناسی و جهان‌شناسی ابن عربی قرار دارند. تمام آنچه بیرون از امر  
مطلق آشکار می‌شود، با عشق، رحمت است.

مابعدالطبیعه مایستر اکهارت در بعضی جهات به طور قابل توجهی مشابه مابعدالطبیعه  
شیخ الاکبر است. اکهارت در سرآغاز کتاب ناتمام Opus Tripartitum اظهار می‌دارد که  
”وجود خداست [esse est Deus]“ (Eckhart, 1974:93; Colledge, 1978:244) با این تعریف  
وجود به خدا، او به وحدت وجود اذعان می‌کند، چون خدا اساساً واحد است. وحدت که فی  
نفسه کاملاً عاری از تمایزات است، برای اکهارت امر مطلق است و مقدم بر همه تمایزات  
است. اکهارت، به تبع کتاب دل‌خوشی فلسفه بوئیوس رابطه امور ماورای مادی را توضیح

۱. ابن عربی کاملاً آگاه از این حقیقت بود که این سنت در مجموعه‌های استاندارد یافت نمی‌شود،  
با وجود این، او باور داشت که آشکارسازی معقول و منطقی بود؛ یعنی با درک مستقیم از دنیای  
خیالی که باید گفته شود، با شهود آنها قادر به فهم هستند. (Ibid, PB 91, n. 14)



می دهد: "چنان که خیر و حقیقت براساس وجود و در وجود قرار داده شده و به وجود آمده اند، همچنان وجود نیز براساس یک چیز و در آن یک چیز قرار داده شده و به وجود آمده است." (Eckhart: 32, 96)

این ادعای اکهارت که وجود خداست، به این معنا نیست که او قائل به دیدگاهی وحدت وجودی است. از نظر او، وجود که معرف همه اشیاى مخلوق است، امری عاریه ای است: "هر چه خلق شده چیزی از خودش ندارد". اکهارت هم چنین تصریح می کند به این که وقتی وجود را به مخلوقات نسبت دهد، خدا هیچ می شود. اگر وجود یا هستی به مخلوقات نسبت داده شود، در آن صورت، خدا باید انکار شود. بنابراین، در مورد هستی موجودات مخلوق، خدا هیچ است. (Mc Ginn, 1986: 153, 396) اکهارت در عین اعتقاد به این که خدا هیچ است، هم چنین مدعی است که خدا هستی محض یا هستی هستی است. دیالکتیک اکهارت به معنای استنکاف از فروگاهی خدا به وجود است، در حالی که اعتقاد به رابطه ای اساسی بین خدا و موجودات مخلوق داریم. هم چنین می بینیم که اکهارت مانند ابن عربی چگونه جملاتی را که به نظر متناقض می آیند، به کار می برد، ولی در واقع، نسبت به اصل زیربنایی سازگارند. ممکن است معانی الفاظ یا عبارات خاصی در یک متن یا استدلال با متن و استدلال دیگر فرق کند، با این حال، سازگاری به طور کلی، در سرتاسر ساختار مابعدالطبیعی بزرگ تر حاکم باشد. اکهارت خدا را به عنوان *inteligere* (با توجه به متن: عقل، آگاهی، فهم، دانستن) تعریف می کند و هستی و آگاهی را در خدا یکی می داند.

اکهارت مدعی است: "جایی که هستی، فاهمه نباشد هرگز وحدتی نخواهد بود." (Kelley, 1977: 38) در واقع، اطلاق "عدم هستی" او به خدا تا حدودی از جهت محض دانستن خدا از نظر عقل بودن است. با وجود این، در متون دیگر، او تقدم وجود بر عقل را تصدیق می کند. (Tobin: 35 - 38) آنچه برای هدف ما در اینجا جالب است این است که مایستر اکهارت مانند ابن عربی این همانی اساسی را بین هستی و دانایی در خدا می یابد. در حالی که ذهن استدلالی بین آنها تمایز قائل است، در وحدت الهی یکی هستند. بودن دانستن است و دانستن بودن، و طبق هم خوانی عالم با عالم صغیر یا اصل مرموز هرمس، تریسمگیستوس که "پایین مانند بالاست"، در انسان نیز آگاهی، واقعیت و واقعیت، آگاهی است. اگرچه این دو در اصطلاحات متفاوتند، اکهارت مانند ابن عربی بین خدا به این صورت که

در مذهب عموماً شناخته شده، از یک طرف و به عنوان واقعیتی مقدّم بر این خدای شناخته شده، از طرف دیگر، تفاوت قائل است؛ یعنی بین خدا و احد. "پیش از این که مخلوقات باشند، خدا خدا نبود. او آنچه بود بود، ولی وقتی مخلوقات وجود یافتند و به هستی مخلوقشان رسیدند، در آن وقت، خدا، خدای فی حدّ ذاته نبود. او خدا در مخلوقات بود، حتی مایستر بی با کانه تر با تعجب می گوید: "بیاید به درگاه خدا دعا کنیم که بتوانیم آزاد از خدا باشیم، که بتوانیم به حقیقت دست یابیم و برای ابد از آن لذّت ببریم، آنجا که بلندمرتبه ترین فرشته، مگس و روح یکی هستند؛" یعنی جایی که وحدت محض حاکم است. (Walsh: 2: 271)

جان کپونو احدا کهارت را به این صورت خلاصه می کند: "به معنای خدا فی حدّ ذاته است، جدای از هر اسمی که به او می دهیم و جدا از نسبت او با مخلوقاتش" (Caputo, 1978:212)

در واقع، احد نمی تواند نام گذاری شود، زیرا تمام نام گذاری ها بالضروره، حد می زنند، در حالی که اکهارت apophatism را بر kataphatism ترجیح می دهد. او این را نیز درمی یابد که نفی هم آنچه را برای آن به کار رفته، حد می زند. حتی وحدت، اگرچه به ظاهر ایجابی می نماید، دلالت بر مفهوم سلبی دارد؛ یعنی عدم کثرت و تقسیم ناشدنی. در نتیجه، اکهارت این را ضروری می داند که نفی را وقتی در مورد احد است، نفی کنیم. او می نویسد: "نفی نفی خالص ترین تصدیق و کمال لفظی است که تصدیق شده است." (Mc Ginn, 1981: 8; Eckhart: 33) او هم چنین خاطر نشان می کند که: "نفی نفی به نحو فراگیری تصدیق خدا خودش را تصدیق می کند"، این علم الهی است، خود آگاهی احدیت که عمدتاً از دیدگاه عقل محضی دانسته شده که تنها از طریق اصلی ترین تعقل مستقل به دست آمده است." (Kelley: 80, 112)

چنان که دیدیم، احد فی حدّ ذاته کاملاً بدون تمایز است. اکهارت پرسش از خلقت را بر حسب bollitio و ebollitio (جوشیدن و سر رفتن) دنبال می کند. bollitio (جوشیدن) خیزش افراد تثلیث را نشان می دهد و ebollitio (سر رفتن) در طرح اکهارت برای ایجاد تمامی مخلوقات به حساب می آید. بنابراین، تمام موجودات متمایز اصل نهایی خود را در احد دارند و با استحقاق صادر شدن و ناشی شدن از احد به حالت مخلوقی درمی آیند. با وجود این، این "ناشی شدن" از انفصال اساسی و محض را تشکیل نمی دهد. اکهارت با تعجب می گوید: "هنگامی که خدای پدر حقایق را ایجاد کرد، مرا نیز ایجاد کرد و من همراه تمام

مخلوقات صادر شدیم، ولی هنوز در خدای پدر باقی ماندیم". او نکته خود را با توجه دادن به این نکته نشان می دهد که چگونه همین کلماتی که او در حال سخن گفتن با آنهاست، در او باقی می ماند، حتی وقتی به جانب شنوندگانش صادر می شوند. (Clark, 1957:212) فاکس این "باقیمانده در" را به عنوان "توصیف اکهارت از نظریه معتبر و روی هم رفته، درست آیین همه در خدایی می داند... که همه چیز در خدا و خدا در همه چیز است." (Fox: 72)

اکهارت در مواعظ آلمانی اش لفظ urprunc (ترجمه تحت الفظی: جهش ابتدایی (ur)) را برای مشخص کردن حرکت حقایق به بیرون از احد به کار می برد. لفظ مشابهی که اکنون مهجور است. urprinc به معنای جوش و خروش و شکوفایی است. مطابق نظر مایستر اکهارت، خلقت، همانند ابن عربی، هم چنین ناشی از فشاری درونی است و مانند نوعی فوران دیده می شود. رینر شورمن لفظ "dehiscence" را برای توصیف احساس اکهارت از خلقت به کار می برد. "Dehiscence" به با انفجار بیرون آمدن بذرها از غلاف ها یا میوه هایشان، اولین گام در دوره جدید تولید برمی گردد. او می نویسد: "خدا، انسان و جهان در اولین dehiscence خود، خود را (uczbruch, Ausfluss یا uculus) بدون دلیل از اصل خود آشکار می سازند." (Schurmann, Eckhart, 1978: 112; 111 - 121) برخلاف شیخ، اکهارت انگیزه ای را برای فرایند خلقت مفروض نمی گیرد. "sunder warunbe" بدون دلیل، "انگیزه" نهایی - انگیزه بدون انگیزه - خلقت است. این هم چنین تنها انگیزه پرستش خدا برای انسان است. اکهارت اظهار می دارد که تنها دلیل کاملاً قابل قبول برای دوست داشتن خدا این است که او خداست. (Walshe: 1; 98) با این ملاحظه، ما از مابعدالطبیعه به تغییر و دگرگونی می رویم، از بازدم به دم با استفاده از استعاره ابن عربی یا از exitus (خروج، قوس نزول) به reditus (بازگشت، قوس صعود) طبق اصطلاحات اکهارت.

### تغییر و دگرگونی

مفهوم انسان کامل (الانسان الكامل) ابن عربی بسیاری از اندیشه های او را تحت الشعاع قرار می دهد.<sup>۱</sup> او به آن مفهوم در دو سطح می پردازد؛ کلی و شخصی. در توسعه انسان کامل

۱. لیتل (Little) خاطر نشان می کند که این بحث انگیزترین نظریه در میان نظریات ابن عربی است.

(ر.ک: P 43 و «الانسان الكامل» و Little)

در سطح عالم کبیر، ابن عربی موضوعاتی همچون الحقیقة المحمدية و انسان را به عنوان "صورتِ خدا" و نوع انسانی را به عنوان اوج سلسله مراتب خلقت در نظر می‌گیرد. به جای این که به تحقیق درباره این جنبه‌های انسان‌شناسی مابعدالطبیعی ابن عربی بپردازیم، به این اکتفا می‌کنیم که فهم او را از انسان کامل در سطح عالم صغیر دنبال کنیم، به خصوص همان‌گونه که اندیشه او در دگرگونی انسان "معمولی" به انسان کامل زاییده می‌شود. به مجرد این که ولایت شرط لازم نبوت و رسالت شد، آن مینا یا کیفیت ضروری انسان کامل می‌شود. انسان کامل یک ولی در کامل‌ترین معنایش است. تمام آنچه او را از خدا جدا می‌کند از میان برداشته شده (فنا) و او در حالتی از بیداری دائم زندگی می‌کند (بقا) که نهایتاً تنها خدا در آن حالت است (وحدت الوجود). (Izutsu: 218, 265)

هیچ بعدی از مفهوم انسان کامل ابن عربی از اسمای الهی مهم‌تر نیستند.<sup>۱</sup> اینجا ما قلب انسان‌شناسی و نجات‌بخش‌شناسی او را داریم. هر انسانی از جهت انسان بودنش تمام اسمای الهی را "بالقوه" دارد. در واقع، این آن چیزی است که انسان را در رأس سلسله مراتب موجودات مخلوق، حتی بالاتر از فرشتگان قرار می‌دهد. گرچه فقط انسان کامل تمام اسمای الهی را بالفعل داراست؛ یعنی نسبت به حضور و فعالیت آنها در طبیعتش آگاه است و بنابراین، "کسی که آنچه را مصلحت است به [دلیل] این که مصلحت است، همان‌گونه که مصلحت است، انجام می‌دهد." (Ibid; 174; Affifi:81f) ابن عربی می‌نویسد: "شخص خردمند کامل جاودان کسی است که با هر وضعیت و لحظه‌ای به صورت مناسب رفتار می‌کند و آنها را به هم ریخته نمی‌کند." (Ibn al - Arabi, 1981:59)

ابن عربی می‌نویسد: "وقتی خداوند در مورد اسمای زیبایش (صفات) مقدر کرد... که ذوات آنها... باید دیده شوند، باعث شد آنها در هستی‌ای از عالم صغیر دیده شوند که... حاوی همه چیز هست... و از طریق آن، نهفته‌ترین آگاهی خداوند آشکار می‌شود، (Nicholson, 1921:154) در حالی که ابن عربی معراج روحانی و رسیدنش را به "رتبه محمدی"، جایی که او دریافت که "در میان وراثت جامعیت محمدی" است، توصیف می‌کند، می‌نویسد: "خداوند از من بُعد امکانی را زایل کرد" و به عنوان نتیجه ادامه می‌دهد که: "من در این سفر شبانه به حقایق

۱. چیتیک می‌نویسد: در واقع، «اسمای الهی مهم‌ترین مفهوم منفردی است که در کارهای ابن عربی یافت می‌شود.» (Sufi Path of Knowledge, P. 10)

باطنی‌ای از تمام اسما دست یافتم و همه آنها را دیدم که به یک فاعل شناسایی و یک ذات برمی‌گردند. آن فاعل شناسایی چیزی بود که من بر آن گواه بودم و آن ذات هستی من بود." (Morris: 72f) در این تجربه، ابن عربی به یک آگاهی بلاواسطه از وحدت موجود می‌رسد. در این حال، او حق (الحق) را به عنوان امری که آگاهی است، "می‌چشد". قابل تمیز از آگاهی هست، ولی متفاوت با آن نیست.

انسان کامل، که آگاه است طبیعت ذاتی‌اش از تمام اسمای الهی تشکیل شده‌اند، خود را در حالت تعادل یا توازی در مورد اسمای الهی در جامعیت‌شان می‌یابد. هیچ اسم یا کیفیت خاصی به طور مقاومت‌ناپذیر فرمان حذف دیگران را نمی‌دهد. نسبت‌های مناسب بین اسمایی که در غیر این صورت، می‌توانستند متناقض به نظر برسند، برقرار است. بر توازن پویای کلی اصرار ورزیده می‌شود که وقتی متناسب باشد به عنوان امری اولی به زیبایی و رای خشم، کرم و رای عدالت، تواضع و رای شکوه و جلال و غیره اعطا می‌شود. (Chittick, 1989: 182 - 184) شهودی می‌داند که یک شرایط یا وضعیت مفروض را کدام کیفیت الهی ایجاب می‌کند که آشکار شود. در میان تمام موجودات تنها انسان با فرض جامعیت طبیعتش، نقش بنده خدا (عبدالله) را اشغال می‌کند. خود اسم الله برای ابن عربی دلالت بر جامعیت دارد. در نتیجه، این مطلب این را به دنبال دارد که تنها انسان کامل در معنای شخصی‌اش، بندگی را به طور کامل به نمایش می‌گذارد. ابن عربی می‌نویسد: "انسان کامل از کسی که کامل نیست، به واسطه یک واقعیت نامحسوس منفرد جدا شده است که عبارت است از این که بندگی او به واسطه هیچ خداوند و بزرگی هر چه می‌خواهد باشد، آلوده نشده است." (Chittick, 1989: 372) بنابراین، انسان کامل بدون عاری بودن از هرگونه احساس خودی جدا یا نفسی نمی‌تواند در شرایط مفروضی از درون فکنی هرگونه عامل خارجی به تجربه آزاد و کامل اراده الهی سالم بماند.

کیفیات متوافق جامع انسان کامل، او را به حالت دیالکتیکی بنیادینی از وجود در عالم هدایت می‌کند. در حالی که تمام انسان‌ها موقعیت متوسطی بین حقیقت (الحق) و پدیدار (الخلق) را اشغال می‌کنند، تنها انسان کامل است که می‌تواند تعادلی واقعی و پویا را حفظ کند. بسیاری از انسان‌ها طبیعت واقعی‌شان را "فراموش می‌کنند" و خود را می‌یابند که به سوی پدیدار کشیده شده‌اند، بنابراین، "در عالم حیوانی‌شان از مسئولیت‌شان به عنوان موجود

روحانی شانه خالی کرده‌اند". (Austin: 35) ابن عربی در فصل نوح در فصوص الحکم به طور شاعرانه می‌نویسد:

اگر تنها معتقد به تعالی او باشی، او را محدود کرده‌ای  
و اگر تنها بر حلول او معتقد باشی، او را حد زده‌ای  
و اگر معتقد به هر دو جنبه باشی، بر حقیقتی. (Ibid: 75)

ابن عربی کسی را که در حالت دیالکتیکی عمل می‌کند؛ یعنی هر دو طریق دیدن را به جای یکی از آن دو طریق به کار می‌گیرد، صاحب دو چشم (ذوالعینین) می‌نامد که این لقب مبتنی بر قرآن است: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ﴾؛ (بلد، ۸/۹۰) آیا ما به او دو چشم ندادیم. صاحب دو چشم عدم تشابه خدا و تشابه خدا را توأمأً حفظ می‌کند. او می‌فهمد که وجود مطلق خود را در آن واحد هم آشکار می‌کند و هم مخفی. خدا آشکار (الظاهر) و امر باطنی (الباطن) است. وجود مطلق یکتا و غیر قابل تجزیه (در خودش) هست، ولی هم چنین متکثر (در ظهور، تجلی) است. (Chittic, 1989: 361 - 366; Izutus: 23f, 30, 32, 48f) در میان جاهای دیگر، شیخ فهم دیالکتیکی خود را در فصل یوسف در فصوص الحکم، جایی که به موجود مطلق در ارتباط با انسان ارجاع می‌دهد، بسط می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد که: "او هم هویت ماست و هم هویت ما نیست". (Ibn al-Arabi: 127) ابن عربی در حالی که از بینش ابوبکر آگاه است که: "عجز از نایل شدن به فهم خود، فهم است"، خود یک فرمول موجز را برای دلالت بر رابطه دیالکتیکی که بین حقیقت و عالم می‌بیند، معرفی می‌کند: او نه او (هو لاهو). (Chittic, 1989: 3f, 113 - 115) جامعیت، تعادل و دیالکتیک انسان کامل او را هدایت می‌کند تا خدا را در تمام صورتش ببیند. ابن عربی خاطر نشان می‌کند که "عارف، اشیا را به طور کلی و در صور می‌بیند، بنابراین، کامل بودن [در دانستنش]، اگر به آن اضافه شود، او نفس [الرحمن] را می‌بیند، او کامل است به همان اندازه که [در دانستنش] کامل و تام است. او فقط خدا را می‌بیند به عنوان ... چیزی که می‌بیندش". (Ibn al-Arabi: 127)

با توصیف بینش دیگری که در معراجش به دست آمده، ابن عربی اظهار می‌دارد که: "خدا (الحق) تنها می‌تواند در واقعیت (خارجی) از طریق صورت خلقت (الخلق) باشد و خلقت تنها می‌تواند آنجا (در واقعیت) از طریق صورت خدا باشد. این دور... چیزی است که واقعاً وجود دارد و طریقی است که به واسطه آن اشیا هستند". (Morris: 74) این

بینش فراگیر ابن عربی را به یکی از جسورانه‌ترین ادعاهایش هدایت می‌کند: "خداست که در هر موردی از پرستش پشت پرده صورت (خاص) پرستش می‌شود". ابن عربی ملاحظه قابل توجهی را به راهی که در آن اعتقاد محدود می‌شود، می‌کند. اعتقاد دلالت بر بستن گرهی می‌کند و بر اتصال قومی به یک عقیده خاص اشاره دارد. (Chittic, 1986: 186) شیخ اذعان می‌کند: "او که خداوند را [طبق اعتقادش] متعین می‌کند، او را در هر چه غیر از تعین اوست، انکار می‌کند، او را تنها وقتی خودش را در محدوده آن تعین آشکار می‌کند، می‌شناسد. ولی کسی که او را از تمام تعینات آزاد کرده، هیچ‌گاه او را انکار نمی‌کند، و او را در هر صورتی که در آن ظاهر شود، می‌شناسد". (Chittic, 1987: 388f; Ibn al-Arabi: 149) بدون تأمل و بدون ابهام ابن عربی تصریح می‌کند که: "در هر موردی از پرستش، خداست که پرستیده می‌شود". (Ibn al-Arabi: 78)

تعداد زیادی از اصول و اعمال دگرگونی در چشم‌انداز ابن عربی قابل برداشتن است. در عوض، تنها یکی که خودبنیان و فراگیر است، ارائه خواهد شد؛ یعنی وارستگی. ابن عربی در رساله دل‌نشین ساده خود برای ساکنان مبتدی در سیر روحانی، ابن عربی رفتارهای بسیار متفاوتی را که باید اتخاذ شوند و راه‌هایی را که باید به آن طرق زندگی کرد، توضیح می‌دهد: خود را از کالاهای دنیوی خلاص کن، از آرزوهای خودخواهانه آگاه باش، در زمان حال زندگی کن، توقع بازگشت نداشته باش، نسبت به حالت روحی خود راضی مباش، کمتر را نسبت به بیشتر برگزین و غیره. (Ibn al-Arabi, : 33 - 36; Jeffery: 640 - 655) امر مشترک در تمام این دستورات و دستورات دیگر در این کتاب درسی مقدماتی گرایش به بی‌ارزش کردن یا حداقل کمترین ارزش نسبی را به اشیای مخلوق دادن است. توصیه می‌شود که شخص مبتدی از همه آنچه ممکن است توجه او را از خدا منحرف کند، خلاص باشد، برای شناخت خدا خود را از جهان مادی برهاند. در کتاب راهنمایش درباره عزلت روحی "سفری به سوی خدای قدرت"، شیخ مراحل متعددی را در طول راه معرفی می‌کند و توصیف خود را درباره هر مرحله با الفاظ "اگر تو در اینجا توقف نمی‌کنی" نتیجه می‌گیرد. پیش از گذر به مرحله بعد می‌نویسد: "اگر می‌خواهی بروی... سپس تو را از آن حالت آزاد خواهد کرد"، چرا وارستگی ضروری است؟ "زیرا اگر دل‌باخته این جهان بشوی، تو را به گمراهی خواهند انداخت و از خدا دور خواهی شد". (Ibn al-Arabi: 39 - 48)

وارستگی به هیچ وجه اصلی برای دگرگونی نیست که تنها برای آنها که اکنون شروع به سفر روحانی می‌کنند، طراحی شده باشد. ابن عربی در فتوحات تصریح می‌کند که هر کسی اگر باید به دانش سرّی (باطن) برسد باید "عدم وابستگی به هر چیز معلولی" را توسعه دهد. (Chittic, 1989:245) هم‌چنین خاطر نشان می‌کند که حضرت محمد(ص) با وارستگی بود که در معراجش همواره تا الله بالا رفت. محمد(ص) به عرش که توجه او را با علائق زمینی اش منحرف می‌کرد، گفت: "وارستگی مرا به هم نزن." وقتی که محمد(ص) نهایتاً به حضور خود خدا، الله رسید - گویی که این بصیرت‌ها را تا همان آخر سکوت نگاه داشته بود تا بدین وسیله بر نهایی بودن آنها تأکید کند - به او گفت: من تفاوت بسیاری با زمان، مکان و حالت وجودی... با حد و مرزها و آنچه محدود شده و آنچه اندازه گیری شده است، دارم، سپس بدون تأمل: "من در کمال تفاوت بسیاری از آنچه... کسی ممکن است بدان وابسته شود، دارم." (Jeffety, 1959: 154, 156, 158) در واقع، انسان ممکن است حتی به امری روحانی نیز وابسته نباشد. ابن عربی با نتیجه گیری از "سفری به سوی خدای قدرت" تصریح می‌کند که: "امکان ندارد که در دنیای نامرئی و اسرارش باز شود تا وقتی که دل تمنای آنها را دارد." (Ibn al-Arabi, 63) به این ترتیب، می‌بینیم که برای ابن عربی شرط لازم جامع برای درک روحانی، معرفت باطنی - از اول تا آخر - وارستگی است.

نجات بخش شناسی کامل مایسترا کهارت، الهام گرفته شده از قسمی است که در ۲ کورنتی ۱۸:۳ توضیح داده شده است: "ما باید کاملاً دگرگون شده و تبدیل به خدا شویم." او در حالی که درباره این قطعه اظهار نظر می‌کند، چنین اذعان می‌دارد: "به گونه‌ای تبدیل به او شده‌ام که او هستی اش را در من مانند یک موجود ایجاد می‌کند، نه صرفاً مشابه من."<sup>۱</sup> (Collidge and Ginn, 188) جای دیگر، در حالی که این فرایند را کمی کامل تر ترسیم می‌کند، می‌نویسد: "وقتی شخصی فقط خود را با خدا همراه با عشق وفق می‌دهد، او خام و ناپخته است، سپس آگاه شده، به هم‌سانی الهی تغییر می‌یابد، جایی که در او یکی با خداست." (Walshe: 2: 119) او توضیح می‌دهد که نیروهای عالی روح - اراده، عقل و حافظه - "خدا نیستند، ولی در روح و همراه با آن خلق شده‌اند [و بنابراین،] باید از خودشان کنده و تبدیل به خدای تنها شوند و در خدا و از خدا زاییده شوند، تا این‌که خدا به تنهایی بتواند پدر آنها باشد،

۱. برای بحث از اسنادهای کهارت از ۲ کورنتی ۱۸:۳ نک: Ketz, 1959: 359f.



چون به این طریق است که آنها پسران خدا و تنها پسر ایجاد شده خدایند.<sup>۱</sup> (Clark and Skinner, 1958:111) این قطعه دو بعد اصلی بازگشت انسان به خدا را ارائه می‌کند. اینها تولد (geburt) خدای پسر (یا کلمه) در روح و رخنه (durch bruch) به جانب احدند. هم‌چنین اکهارت در اینجا آنچه را از انسان‌ها لازم است اگر این فرایند باید اتفاق افتد، شناسایی می‌کند؛ یعنی کردن یا وارستگی، همان‌طور که او بارها مکرراً از آنها نام می‌برد.

پیش از این‌که هر یک از این مفاهیم کلیدی را در فهم اکهارت از فرایند دگرگونی، دنبال کنیم، شاید خوب باشد که از تصور او درباره انسان شریف که مرد خوب، عادل و غیره نیز نام‌گذاری شده است، بحث نماییم. این امر اکهارت نظیر انسان کامل ابن عربی در سطح عالم صغیر به عنوان شرطی در داخل قلمرو انسانیت ماست. انسانی شریف است که تولد خدای پسر را در روح تجربه کرده، به زحمت از موانع عبور می‌کند و به احد می‌رسد. او و فقط او می‌تواند بگوید که: "خدا و من یکی هستیم، خدا را در درون خودم می‌شناسم با دانستن این‌که با عشق و ورزیدن به درون خدا می‌روم." (Colledge and Ginn: 188) اکهارت در موعظه‌اش درباره انسان شریف، جای تردید در مورد وحدتی که معرف رابطه بین این نوع انسان و خداست، باقی نمی‌گذارد. در زندگی بیرونی‌اش، همان‌طور که در جهان زندگی می‌کند و در میان هم‌تاهای انسانی‌اش حرکت می‌کند. "انسان شریف، تمام هستی، زندگی و سعادتش را از خدا و به دست خدا و در خدا می‌گیرد و کسب می‌کند." اکهارت در موعظه‌ای درباره عدالت می‌نویسد: "شخص عادل کسی است که تطبیق داده شده و تبدیل به عدالت شده است. شخص عادل در خدا و خدا در او می‌زید" و به دنبال هیچ چیز برای خود نیست" (Ibid: 246; Fox: 464) در عین حال، در درونی‌ترین بخش خودش، در عمق روحش، متحد با احد، جایی که هیچ چیز مخلوقی وجود ندارد، انسان شریف "متحد با یکتاست، یکی از یکتاست، یکی در یکتاست و در یکتا یکی دائماً هست." (Colledge and Ginn: 247).

با اشاره به این‌که انسان عادل کسی است که مناسب و متناسب و مطابق مصلحت در هر شرایطی که حاکم باشد، عمل می‌کند، مایسترا اکهارت نقل قولی را از جمعیت‌های ژوستینیان ارائه می‌دهد: "آن انسان کسی است که به هر کسی هر چه را متعلق به اوست، می‌دهد"، سپس با گفتن این مطلب شرح می‌دهد که عادل "کسانی هستند که به خدا، هر چه متعلق به اوست و به

۱. برای بحث از این‌که چرا این قطعه نباید به صورت بدعت گذاردن تفسیر شود، ر.ک: Colledge: 249f.

قدیس‌ها و فرشتگان، هر چه متعلق به آنهاست و به انسان‌های همتایشان، آنچه را متعلق به خودشان هست، می‌دهند. "این ویژگی از متناسب بودن در زندگی روزمره، راه احترام گذاردن به خدای انسان‌های عادل است که فقط در غیبت کامل نفس و هر اثری از احساس خود مستقل ممکن است. اکهارت تأکید می‌کند که آنها که به خدا احترام می‌گذارند: "کسانی هستند که کاملاً از خودشان بیرون رفته‌اند و کسانی هستند که به دنبال آنچه در هر چیزی مال آنهاست، نیستند، کسانی که نه به پایین خودشان و نه به بالایشان و نه به کنارشان و نه به خودشان نگاه نمی‌کنند، کسانی که مالکیت‌ها یا احترام و عزت‌ها یا آسایش و راحتی، یا خوشی یا منفعت یا معنویت یا تقدس یا پاداش یا پادشاهی بهشت را نمی‌خواهند." (Ibid: 185)

درحالی که حضور وجودی خدا هر انسانی را نشان می‌دهد، تولد خدای پسر / کلمه در روح مشروط است شرط لازم، شرط احترام گذاردن خدا، شرط خودی نداشتن محض، تواضع محض است: "اگر خدا باید وارد شود، مخلوق باید خارج شود." (Kieckhefer, 1978: 210f) اکهارت نه تنها به زندگی بیرونی شخص، شخصیت، روابط فعالیت‌های او ارجاع می‌دهد، بلکه به مبنای روح... مخفی‌ترین بخش آن نیز ارجاع می‌دهد. "آنجا جایی است که هیچ مخلوق، عمل، علم یا تصویری نمی‌تواند وارد شود و محل سکوت و ندانستن است. (Fox: 294) همراه با این شرط خلّو و سکوت حاکم، تولد خدای پسر در روح می‌تواند به وقوع بپیوندد.

اکهارت در یک گزارش مبسوط خلاصه، ولی جسورانه درباره‌ی این تولد عرفانی می‌نویسد: "پدر به پسرش تولد در روح را اعطا می‌کند، به همان طریقی که در آخرت تولد را به او اعطا می‌کند... پدر پسر خود را بی‌وقفه بار می‌آورد و علاوه بر آن، می‌گویم: او مرا مانند پسر خودش و همان پسر خودش بار می‌آورد. حتی بیشتر می‌گویم: نه تنها او مرا مانند پسرش بار می‌آورد، بلکه او مرا مانند خودش بار می‌آورد و خودش را مانند من و مرا مانند هستی‌اش و طبیعتش... بار می‌آورد. همه‌ی آنچه خدا می‌کند یک چیز است: بنابراین، او مرا مانند پسرش بدون هیچ اختلافی بار می‌آورد." (Walsh: 2:135) اکهارت در کتاب تحکیم امر الهی مراد خود را درباره‌ی تولد پسر در روح توضیح می‌دهد: من پسر هر چیزی هستم که مرا

۱. این یکی از بسیار تعلیمات مایستر اکهارت است که رسماً در فرمان پاپ در سال ۱۳۲۹ در agro

dominico محکوم شد. (ر.ک: 79 Colledge and Ginn)

صورت می‌بخشد و به من تولد را به صورت و مشابهت او اعطا می‌کند." (Clark and Skinner: 111) تولد پسر در روح به این معناست که شخص به گونه‌ای کاملاً تصفیه از تقرّر مخلوق شده که طبیعت و اراده خدا آزاد است که در او و از طریق او، بدون هیچ ممانعتی، هر چه می‌خواهد باشد، تجلی کند. شخص در انطباق کامل با حرکت پویای امر الهی در زمان و مکان زندگی می‌کند. این تولد در روح لوازمی هم برای شخص درونی و هم شخص بیرونی دارد. اکهارت می‌نویسد: "انسانی که به این صورت در آمده، پسر خدا مانند پسر خوبی خوب و مانند پسر عدالت عادل [است]". (Ibid; Forman: 217 - 222)

مقوله اصلی دیگر طبق آنچه مایسترا اکهارت بحث می‌کند؛ یعنی بازگشت روح به اصلش رخنه (durchbruch) به، احد است. در موعظه‌ای که به این موضوع می‌پردازد، اکهارت عقل را به عنوان قوه عالی ذهن، روح (sele) معرفی می‌کند که با چیزی کمتر از بازگشت به اصلش آرام نمی‌گیرد. او اظهار می‌دارد که: "آن خدا را می‌خواهد نه به این صورت که روح مقدسی باشد و نه به این صورت که خدای پسر باشد. او از خدای پسر می‌گریزد و نه خدا را به همان مقداری که خداست می‌خواهد، چرا؟ چون، در چنین حالتی، او هنوز یک نام را حمل می‌کند... آن او را به صورتی می‌خواهد که عصاره‌ای است... هسته‌ای است... ریشه‌ای است که از آن خوبی ساطع می‌شود". (Schymann: 57) در موعظه‌ای دیگر مایسترا اکهارت تصریح می‌کند که: "ذره‌ای از روح که هرگز با زمان و مکان تماس حاصل نکرده... تمام مخلوقات را رد می‌کند و چیزی را جز خدای بی‌پرده‌اش، همان‌گونه که فی حد ذاته است، نمی‌خواهد". او تأکید بیشتری می‌کند که این ذره یا نور "به خدای پدر یا پسر یا روح القدس قانع نیست... به طبیعت الهی خالق یا خصوصیات مفید قانع نیست... به صرف ذات الهی در حالت استراحتش رضایت نمی‌دهد"، در عوض، این نور می‌خواهد "منشأ این ذات را بداند، می‌خواهد به اصل ابتدایی‌اش برود، به صحرای ساکت، به درجه‌ای که هرگز بدان خیره نشده است". او از این بازگشت نهایی و کلی به سوی احد نتیجه‌گیری می‌کند که با ذکر این که "در نهانی‌ترین بخش، جایی که هیچ کس زندگی نمی‌کند، آنجا رضایت برای آن نور است و آنجا باطنی‌تر و درونی‌تر از آن است که خودش بتواند برای خود باشد، زیرا این جایگاه سکوتی صرف است که در باطنش غیرمتحرک است و با این عدم تحرک همه چیز متحرک کند." (Colledge and Ginn: 198)

نسبت تولد پسر در روح به رخنه به احد geburt به durch bruch کاملاً به دست اکهارت روشن نشده است. با این همه، تا جایی که کسی بتواند دربارهٔ احد و روح، با فرض جایگاه مشترکشان، سخن از نظم و ترتیب و توالی بگوید، ما می‌توانیم این‌گونه استدلال کنیم که از آنجا که پسر، شخص دوم تثلیث، "در" و "از" احد در bollitio (جوشیدن) و.. ebollitio (سر رفتن) exitus (خروج، قوس نزول) به وجود می‌آید، reditus (بازگشت، قوس صعود) مناسب "برای" و "به وسیله" و "مانند" پسر است. البته این فقط از دیدگاه زمان صحیح است. از دیدگاه ابدیت فقط می‌توانیم به سکوت معتقد باشیم. صراحت بیشتر را کاپوتو ارائه کرده، کسی که کاملاً به طور معقول ذکر می‌کند که پیش شرط اساسی برای هر حرکت دگرگونه‌ای یکسان است؛ یعنی وارستگی است. او هم‌چنین خاطر نشان می‌کند که "وحدت با پسر و وحدت با احد غیرقابل انفکاک است؛ ممکن نیست که به یکی بدون دیگری رسید، ولی این آن چیزی نیست که گفته شود. آنها یکسانند." از این گذشته، او مشاهده می‌کند که "رنخه به احد بنیادی‌تر از تولد پسر است و در واقع، زمینه و مبنای آن است"، در عین حال، "تولد پسر اتحاد با احد را به اوج رسانده، کامل می‌کند، همان‌طور که باروری، بکارت را کامل می‌کند." بالاخره، کاپوتو ذکر می‌کند که "اتحاد با احد مبنای وحدت عرفانی است؛ تولد پسر تکمیل آن است." (Caputo: 22 - 24; Ginn: 10; Forman: )

مکرراً ارجاع به وارستگی که یکی از حساس‌ترین و مورد تأکیدترین موضوعات در تمام مواعظ و تدریس‌های اکهارت است، انجام شده است. در واقع، در فهرستی از چهار موضوع او "عادت به سخن گفتن دربارهٔ آنها" دارد. اکهارت وارستگی ( abegescheidenheit در آلمانی میانه و abgeshiedenheit در آلمانی مدرن) را به عنوان اولین موضوع در فهرست وارد می‌کند. (Walshe: 1: 177; Ginn: 4) در رسالهٔ "دربارهٔ وارستگی" تصریح می‌کند که: "هیچ حُسن دیگری را بهتر از یک وارستگی محض از همه چیز نمی‌یابد. او وارستگی را می‌ستاید. برتر از عشق تام... برتر از تواضع تام... برتر از بخشندگی تام"، در حالی که آن را، در واقع، منشأ همهٔ حُسن‌ها می‌داند. اکهارت می‌گوید: وارستگی حقیقی "روح را فرا می‌خواند تا به طور غیرقابل حرکتی در مقابل هر چه از خوشی و غم، عزت، شرم، بی‌آبرویی پیش می‌آید، مانند کوهی از سرب در برابر نسیم کوچکی از باد بایستد"، فهم او از وارستگی منجر به این نمی‌شود که از کناره‌گیری، انصراف و روگردانی حمایت کند. او استدلال می‌کند که: "انسان

خارجی ممکن است فعال باشد، در حالی که انسان درونی کاملاً آزاد و غیر قابل تحرک باقی می‌ماند." (Colledge and Ginn: 258 - 294) او کسی نبود که بر سکوت‌گرایی یا سرمستی و خلسهٔ پرشور و وجد صحنه گذارد. در موعظه‌اش دربارهٔ مری و مارتا او آشکارا از مارتا به‌عنوان کسی که آگاهی متفکرانه را با زندگی‌ای فعال تلفیق کرده، طرفداری می‌کند. (Ginn: 338 - 344) جای دیگر بحث می‌کند که: اگر شخصی در حالت سرخوشی و شُغف باشد و از مرد مریضی که محتاج یک کاسه سوپ است، آگاه شود، "بسیار بهتر است... من باب محبت از این [سرخوشی و شُغف] دست بردارم و به مرد بیچاره کمک کند." (Kieckhefer: 222)

وارستگی برای اکهارت فقط از محسوسات بلاواسطهٔ عالم خارج نیست، بلکه هم‌چنین، و حتی مهم‌تر، آشنایی درونی با ذاتی است که به طور بلازمان به آنچه هست و آنچه بوده است و آنچه باز هم خواهد بود، راه یافته است. "برای طبع انسان وقتی می‌خواهد با خدا متحد شود، کافی نیست که تنها برای زمان حال وارسته باشد، بلکه باید وارستگی خوب پرورش یافته‌ای از آنچه در گذشته هست و از آنچه هنوز نیامده، داشته باشد." (Colledge and Ginn: 276) وارستگی حقیقی مانع ورود احساس غربت و افسوس، انتظار و آرزو و حسرت می‌شود. به عنوان شرطی برای معنویت وارستگی نیازمند گریز از احساس، قصد، فکر، تصورات، حافظه، و در واقع نیازمند هزاران شیء درونی است که نوعاً آگاهی باطنی را تشکیل می‌دهند: "یک انسان باید از تمام حواس خالی شود و تمام نیروهایش را به درون برگرداند و فراموش‌کاری از همه چیز و از خودش را حاضر کند." (Kieckhefer: 221) اکهارت خاطر نشان می‌کند که: "درست همان‌طور که هیچ تکثری نمی‌تواند مزاحم خدا باشد، هیچ چیز نمی‌تواند مزاحم یا باعث تجزیه شدن انسان [وارسته] شود، چون او یکی است در آن یکتا جایی که تمام تکثرها یکی هستند و یک عدم تکثرند." (Colledge and Ginn: 252)

در هیچ جا اکهارت طرح کلی نیازهای غیر مشروط وارستگی را کامل‌تر از موعظه‌اش دربارهٔ روح فقیر ارائه نداده است. او می‌گوید: "یک انسان فقیر چیزی نمی‌خواهد و چیزی نمی‌داند و چیزی ندارد." هیچ چیز نخواستن، یعنی شخص باید آن قدر از ارادهٔ مخلوقش آزاد باشد که وقتی وجود نداشت آزاد بود: "اکهارت استدلال می‌کند که مادامی که "ارادهٔ برآوردن ارادهٔ خدا را داری و آرزوی خدا و ابدیت را داری، فقیر نیستی، چون انسان فقیر کسی است که اراده‌ای دارد و آرزوی چیزی را ندارد." دوم "انسان باید خود را به همان اندازه آزاد از

دانستنی‌های خود کند که وقتی نبود این‌گونه بود". این، یعنی او باید "به گونه‌ای زندگی کند که گویی حتی نمی‌داند که به هر طریقی برای خود یا برای حقیقت یا برای خدا زندگی می‌کند، بلکه باید آن قدر از همه دانستنی‌هایش آزاد باشد که نداند یا تجربه نکرده باشد یا نفهمد که خدا در او زندگی می‌کند". بالاخره برای اکهارت "چیزی نداشتن" به مملوکات خارجی بر نمی‌گردد، بلکه به جهتی از یک محل بر می‌گردد که در آن جهت خدا حاکم است و کار می‌کند. فقر روح برای یک انسان این است که آن قدر از خدا و همه کارهایش آزاد باشد که اگر بخواهد در روح کار کند، خود او محلی باشد که او در آن [کار می‌کند]... خدا کارگر خودش در خودش است. (Ibid: 199 - 203)

اندیشه بزرگ دیگری که اکهارت استفاده می‌کند تا بی‌قیدی و وابستگی کامل به خدا را برساند، "اجازه رفتن دادن" یا "اجازه بودن دادن" است. (gelaztheit در آلمانی میانه و galassenheit در آلمانی مدرن) شورمن در حالی که استعمال بی‌نظیر این اصطلاح را تحلیل می‌کند، ترجیح می‌دهد که آن را به "آزادگی و رهاشدگی" در انگلیسی ترجمه کند و نتیجه می‌گیرد که آن حاکی از چندین تصور کلیدی است: داوطلب بودن در خالی کردن از دو زندگی بیرونی و درونی (اشیا و تصورات)، مرگ، تشخیص و تولد هستی به طور کلی، حل نشدن تفاوت بین موجودات مخلوق و غیرمخلوق، و بالاخره نحوه هستی خود هستی (Schurman: 210) به تمام اینها اشاره می‌شود. وقتی اکهارت تصریح می‌کند که: "جایی که خلقت به پایان می‌رسد، آنجا خدا شروع به بودن می‌کند. خدا تنها این را می‌خواهد که تا جایی که یک مخلوقی از راه او دور شوی و به او اجازه دهی که خدا در تو باشد."<sup>۱</sup> (Blackney, 1947: 127) زندگی کردن مطابق اصول و ارستگی و اجازه بودن دادن زندگی "بدون دلیل" (sunder warumbe) را نتیجه می‌دهد. اکهارت استدلال می‌کند که: تا جایی که کارهایت را به دلیل پادشاهی بهشت و برای خدا یا برای سعادت ابدیت "انجام می‌دهی" به عمیق‌ترین و صحیح‌ترین فهم نرسیده‌ای. او درونی‌ترین هستی یک انسان را که در آنجا "جایگاه خدا، جایگاه من و جایگاه من، جایگاه خداست" ترجیح می‌دهد و می‌گوید: "من باب این جایگاه درونی است که باید تمام کارهایت را بدون سؤال کردن این که چرا؟ انجام دهی." (Colledge)

۱. برای بحث از «اجازه بودن دادن» به علاوه نگرشی مفصل به تأثیر مایستر اکهارت بر یک فیلسوف

قرن بیستمی. ر.ک: Caputo, 1978: 118 - 127.

and Ginn: 183) جای دیگر خاطر نشان می‌کند که شخص باید خدا را برای خدا، حقیقت را برای حقیقت، عدالت را برای عدالت و خوبی را برای خوبی دوست داشته باشد. (Schurman, 1978:307) شاعر عرفانی قرن هفدهم، آنجلس سیلسیوس به طور مناسب و شایسته این چشم انداز اساسی مایسترا کهارت را رسانده است:  
رُز بدون دلیل است؛ می‌شکفد، چون می‌شکفد؛

او به خودش اهمیت نمی‌دهد؛ نمی‌پرسد اگر دیده شود. (Caputo: 61)

برنارد مک‌گین درست می‌بیند که کسی که: "بدون دلیل زندگی می‌کند می‌تواند خدا را در همه چیز ببیند". (Ginn, 1984:253) مایسترا کهارت با اظهار نظر دربارهٔ ا جان ۴:۹ "ما در او زندگی می‌کنیم"، این چنین شرح می‌دهد: "ما باید او را به طور مساوی در همه چیز ببینیم، در یکی بیش از دیگری نبینیم، چون او مساوی با همه چیز است". (Clark: 235) در اینجا کهارت به نحو تجربی آنچه جای دیگر به نحو هستی‌شناختی به آن می‌پردازد؛ یعنی عدم تمایز از همهٔ موجودات متمایز با فرض وحدت وجود (esse est Deus) را می‌پذیرد. (Ginn, 187; Ginn: 17) کهارت در حالی که دربارهٔ وارستگی و مالکیت خدا می‌نویسد، متذکر می‌شود که هر کسی واقعاً و حقیقتاً خدا را دارد، او را همه جا دارد، در خیابان و در شرکت همراه با هر کسی، به همان اندازه‌ای که در کلیسا یا مکان‌های پرت و دورافتاده او را دارد. "چنین کسی خدا را در گرایش‌ها، قصدها و عشقش حاضر دارد، در واقع، به طور بنیادی خدا را دارد [و بنابراین،] به طور عالی به خدا چنگ زده است". این بدین معناست که: "خداوند در همه چیز جلوه می‌کند [و] خود را برای انسان در میان همه چیز شکل می‌دهد". چنین کسی همه چیز را به عنوان امری الهی و به عنوان امری بزرگ‌تر از اشیا، به طوری که فی حد ذاته هستند، درک می‌کند." (چون اشیا جدا از خدا، هیچ‌اند). از آنجا که انسان شریف، انسان عادل، کسی که تمام زندگی‌اش، زندگی درونی و بیرونی‌اش، با "وارستگی"، "اجازه بودن دادن" و "بدون دلیل" معرفی شده، "تمام اشیا... چیزی جز خدا نمی‌شوند." (Colledge and Ginn: 257 - 254)

در موعظه دربارهٔ انسان شریف (Luke 19: 12) مایسترا کهارت بر دیدگاه دیالکتیکی که معرف چنین فردی است، تأکید می‌کند؛ "هر چه بیشتر بگردیم... کمتر می‌یابیم." (Fox: 166) 169 بر دیدگاه دیالکتیکی کهارت در رساله‌ای رسمی در همان متن تأکید بیشتری کرده است. در اینجا او مکرراً توجه را جلب می‌کند به "انسان شریفی که به جانب یک کشور دور رفته... و

بازگشته [تأکید اضافه شده]. اکهارت در این رساله اذعان می‌کند که: "انسان خدا را در یک می‌بیند و کسی که خدا را خواهد یافت باید یکی باشد". این که چشم‌انداز دیالکتیکی برای آگاهی عمیق‌تر یگانه ضروری است در بحث او دربارهٔ تمایز و عدم تمایز بدان اشاره شده است. "در تمایزی که ما کسی یا هستی‌ای یا خدا یا بقیه یا سعادت و... را نمی‌یابیم، یک باش تا شاید بتوانی خدا را بیابی و حقیقتاً اگر در واقع، یکی باشی، همچنان در تمایز یک خواهی ماند و تمایز برای تو یکی است". بالأخره او تصدیق می‌کند که: "ما می‌توانیم همهٔ مخلوقات را بدون تمایز و به صورت تغییر یافته از هر گونه صورتی و غیر شبیه شده با هر تشابهی، در یکی که خود خداست، ببینیم". در واقع، انسان شریف شریف است، چون یکی است و خدا و مخلوقات را در یک چیز می‌بیند.<sup>۱</sup> (Colledge and Ginn: 240 - 244)

### خلاصه و اهمیت

هم ابن عربی و هم مایسترا اکهارت کاملاً در مورد ثنویت بنیادین و فراگیری که معرفت تجربهٔ بلاواسطه در همهٔ انسان‌هاست، آگاهند. هر چند برخلاف اکثریت، آنها این ثنویت را - که در بسیاری از صورش به عنوان پیش شرط تعارض و مصیبت مضراًست - به عنوان امری ضروری برای شرایط انسانی نمی‌پذیرند. در عوض، هر یک سیستمی مابعدالطبیعی می‌سازند مبتنی بر تجربه شخصی‌شان که از بدهاقت ثنویت از طریق تنش و ناسازگاری یک دیالکتیک به سوی هماهنگی‌ای از وحدت و بالاخره به سوی این‌همانی با امر تام و نهایی، الحق، احد حرکت می‌کند. با اصول و نیروهای دگرگون‌کننده که در جهان به صورت رمز در آمده، هر یک طبیعت انسانی را امری کاملاً توانا در به عهده گرفتن این سفر از محدودیت به سوی عدم محدودیت می‌دانند، البته با فرض این‌که چنین اصول بنیادین و اساسی‌ای مانند وارستگی و عشق تنها درباره‌شان سخن گفته نشود، بلکه واقعاً به اجرا در آیند.

گفتن این نکته لازم نیست که تفاوت‌هایی (که بعضی مهم‌اند) بین ابن‌عربی و مایسترا اکهارت وجود دارد. هر چند این تفاوت‌ها بسیار کم اهمیت‌ترند - و این بدین دلیل است که آنها (آن تفاوت‌ها) کاملاً نامتغیر و باثباتند - از تفاوت‌هایی که بین هر یک از این دو دانشور

۱. برای مشاهدات بیشتر بر چشم‌انداز دیالکتیکی اکهارت ر.ک:



و بین بسیاری از (اگر نگوئیم اکثر) کسانی که سنت‌های مذهبی خاص خود را ساخته‌اند، وجود دارد. هر یک از این دو عارف متأله به عنوان متألهان بدعت گذار مورد توجه قرار می‌گیرند. مایسترا اکهارت حتی رسماً این‌گونه بدان توجه می‌شود.<sup>۱</sup> مقابله‌ای که متوجه هر یک شده جز تعبیری از ثنویت نیست که برای شرایط انسانی همیشگی است و وقتی فرض‌های قطعیت و برتری در نظر گرفته شوند، حالت ستیزه‌جویانه به خود می‌گیرند. شاید با اطمینان بتوانیم نتیجه بگیریم که ابن عربی موافق است - و این تعلیم را فهمیده - وقتی مایسترا اکهارت تصریح می‌کند که: کسی که می‌خواهد تعلیم آزادگی [اجازه بودن دادن] مرا بفهمد باید خودش کاملاً آزاد شود. (Schurmann: XV) و متقابلاً نتیجه بگیریم که مایسترا اکهارت موافق و فهمیده است - وقتی ابن عربی تصریح می‌کند: همه چیز اوست، و منبعث از اوست و از اوست و به سوی اوست. (Ibn al-Arabi: 25)

### کتاب‌نامه

1. Affifi, A.E., *The Mystical philosophy of Muhyid Din- Ibnul Arabi* (London: Cambridge University, Press, 1939).
2. Alvin Moore, Jr, review of *survey of Metaphysics and Esoterism*, by Frithjof Schuon in *Avaloka: A journal of Traditional Religion and culture* 3 (winter 1988-summer 1989).
3. Anne marie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: university of North Carolina Press, 1975).
4. Arthur Jeffrey, "Ibn al- Arabi's shajarat al- Kawm", *studies Islamica* 11 (1959).
5. Ates, A., "Ibn al-Arabi", *The Encyclopedia of Islam*, new ed., ed. Bernard Lewis et al. (Leiden: E. J. Brill, 1971).
6. Bernard McGinn ed., *Meister Eckhart: teacher and preacher, classics of western spirituality* (New York: Paulist press, 1986).

۱. در حال حاضر، گام‌هایی در حال برداشته شدن برای لغو اتهام مایسترا اکهارت در فتوای پاپ در

(Richardwoods, 1986: ر.ک: argo dominico هست).

7. Bernard Mc Ginn, "Meister Eckhart: An Introduction" in paul E. Szarmach, ed.,  
An Introduction to the Medieval Mystics of Europe (Albany: State University  
of New York Press, 1984).
8. Bernard Mc Ginn: The God beyond God: Theology and Mysticism in the thought  
of Meister Eckhart "Journal of Religion 61 (january 1981).
9. C. F Kelley Meister Eckhart on Divine knowledge (New Haven, Conn: yale  
university press, 1977).
10. Chittic, "Belief and Transformation: The sufi Teaching of Ibn al- Arabi, "The  
American Theosophist 74 (1986).
11. Chittic, William C., Thesufipathof knowledge: Ibn- Arabi-'s Metaphysic of  
Imagination (Albany: State University of New York Press, 1989).
12. Clark, James M., The Great German Mystics: Eckhart, Tauler and Suso (oxford:  
Basil, Blackwell, 1949).
13. Colledge, Edmund and Ginn, Bernard Mc., trans. and intro, Meister Ekhaurt:  
The Essential sermons, Commentaries, Treatises, and Defense, Classics of  
Western spirituality (New York: Paulist Press, 1981).
14. Corbin, Henry, Creative Imagination In The sufism of Ibn Arabi, trans Ralph  
manheim. Bollingen series 91 (princeton: princeton University press, 1969).
15. Edmund Colledge, "Meister Eckhart: His Time and His writings" The Tomist 42  
(April 1978).
16. Forman, Robert K. C., Meister Eckhart: The Mysticas Theologian (war wick, N.  
Y: Amity House, forth coming).
17. Fox, Matthew, intro. and comm., Breakthrough: Meister Eckhart's Creation  
Spirituality in new Translation (Garden City. N. Y.: Image Books, 1980).
18. Frank Tobin, Meister Eckhart: Thought and Language (philadelphia: University  
of pennsylvania press, 1986).
19. Ibid, index, possim, Fredrick Franck, Trans, The Book of Angelus Silesus (santa  
Fe, N. M: Bearand company, 1985)

20. Ibn al-Arabi, Muhyiddin, "what the student needs" (مالاً يُدَمِّنُهُ لِلْمُرِيدِ) trans. Tosun Bayrak, Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi society 5 (1986).
21. Ibn al-Arabi, Muhyiddin, the Bezels of wisdom, trans and intro R.W.J Austin, Classics of Western spirituality series (New York: Paulist Press, 1980).
22. James M. Clark and Joh'n V. skinner, Meister Eckhart: Selected Treatises and sermons Translated from latin and German with an Introduction and Notes (London: Faber and Faber, 1958).
23. James m. Clark, Meister Eckhart; An Introduction to the study of His works with Anthology of His sermons (London: Thomas Nelson, and sons, 1957).
24. Jeffery, Arthur, ed, A reader on Islam (The Hague, Mouton, 1962).
25. John D. Caputo, The Mystical Elements in Heidegger's Thought (Athens: Ohio University, 1978).
26. John T. little, "الانسان الكامل": The Perfect Man According to Ibn alArabi "The Muslim world 77 (January 1978).
27. Kats, Steven T., ed., My sticism and philosophical Analysis (New York: Oxford University Press, 1984).
28. Karl G. ketz, "Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine World of the soul, "Traditio 15 (1959).
29. Maria R. Licht mann, "The "way"of Meister Ekharth" in Valerie M. Lagorio, ed., Mysticism: Medieval and Modern, salzburgstudies in English Literature, dir. Erwin A. Sturzl, Elizabeth and Renaissance studies, ed. James Hogg (salzburg: Institut fur Anglistik und Amerikanistik, universit at salzburg, 1986).
30. Maria shradly, trans and foreword, and Josef Schmidt. intro. and notes, Angelus silesius: The Cherobinic wanderer, Classics of western spirituality (New York; paulist press, 1986)
31. Maurice O'connell walshe, trans. and. ed., Meister Eckhart: sermons and treatises, 3 vols (Dorset, England: Element Books, 1978).
32. Meister Eckhart, parisian Questions and prologues Trans. and intro. Armand A.

- Maurer (Toronto: pontifical Institute of mediaeval Studies, 1974)
33. Morris, James M., "The spiritual Accention: Ibn Arabi and the Miraj." pts. 1 and 2, Journal of the American Oriental Society 107, no. 4 (1987): 634; 108, no. 1 (1988): 69-77 sec 73
34. Muhyiddin Ibnal- Arabi, Journey to the Lord of power, trans. Rabia Terri Harris (London: East west publications, 1981).
35. Nasr, Seyyed Hossein, Three Muslim Sages: Avicenna- Suhrawardi- Ibn Arabi (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964).
36. Nasr, Seyyed Hossein, ed., The Essential Writings of Frithj of Schuon (Amity, N. Y.: A Mity House, 1986).
37. Raymond B. Blackney, Meister Eckhart: A modern Translation (New York; Harper and Row, 1941).
38. Reiner Schurmann, "The loss of the origin in sto to zen and in Meister Eckhart", The Thomist 42 (April 1978).
39. Reiner Schurmann, Meister Eckhart: Mystice and philosopher (Bloomington: Indiana University Press, 1978).
40. Reynold A. Nicholson, studies in Islamic Mysticism (Cambridge: Cambridge University press, 1921).
41. Richard kieckhefer, "Meister Eckhart's conception of Union with God" Harvard Theological Review 71 (july- october 1978).
42. Richardwoods, Eckhart's way (wilmington, Del: Michael Glazier, 1986).
43. To Shihiko Izutsu, "Ibnal Arabi" in the Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, ed. in. chief (New York: Mac Millan, 1987). 16. To Shihiko Isutsu, sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts (Berekley university of california press, 1983).
44. William C. Chittic, "Eschatology", in seyed Hossein Nasr, ed., Islamic Spirituality I: Foundations, world spirituality. "An Encyclopedic History of the Religious Quest, no. 19 (New york: Cross road, 1987).